Tomás de Aquino
Teologia Filosófica

DISTRIBUIÇÃO GRATUITA

Informação sobre o autor
Shawn Floyd
E-mail: sfloyd@malone.edu
Malone University
EUA

PREFACIO

Além de sua filosofia moral , Tomás de Aquino (1225-1274) é conhecido por seus escritos teológicos. Ele é sem dúvida o teólogo filosófico mais eminente que já viveu. Até hoje, é difícil encontrar alguém cujo trabalho rivalize com o de Tomás de Aquino em amplitude e influência. Embora seu trabalho não se limite a iluminar a doutrina cristã, praticamente tudo o que ele escreveu é moldado por sua teologia. Portanto, parece apropriado considerar alguns dos temas e ideias teológicas que figuram com destaque em seu pensamento.

O volume e a profundidade da obra de Tomás de Aquino resistem a uma sinopse fácil. No entanto, uma descrição resumida de seu trabalho pode nos ajudar a apreciar sua habilidade filosófica em explorar a natureza de Deus e defender o ensino cristão. Embora Tomás de Aquino não pense que o raciocínio filosófico possa fornecer um relato *exaustivo* da natureza divina, é (ele insiste) tanto uma fonte da verdade divina quanto uma ajuda para exonerar a credibilidade intelectual dessas doutrinas no coração da fé cristã. Nessa perspectiva, o raciocínio filosófico pode ser (para usar uma frase comum) uma ferramenta a serviço da teologia.

Uma compreensão adequada da teologia filosófica de Tomás de Aquino requer que consideremos primeiro a dupla maneira pela qual chegamos a conhecer a Deus: a razão e o ensinamento sagrado. Nossa discussão sobre o que a razão revela sobre Deus incluirá naturalmente um relato do sucesso putativo da filosofia em demonstrar tanto a existência de Deus quanto certos fatos sobre a natureza de Deus. No entanto, porque Tomás de Aquino também pensa que o ensinamento sagrado contém o relato mais abrangente da natureza de Deus, devemos também considerar seu relato da fé - a virtude pela qual acreditamos bem em relação ao que o ensinamento sagrado revela sobre Deus. Por fim, consideraremos como Tomás de Aquino emprega o raciocínio filosófico ao explicar e defender duas doutrinas cristãs centrais: a Encarnação e a Trindade.

Índice

1. Assuntos Preliminares: Como Podemos Conhecer a Verdade Divina?
2. Teologia Natural
    a. Podemos Demonstrar a Existência de Deus?
    b. Uma Demonstração de Amostra: O Argumento da Causalidade Eficiente
    c. Natureza de Deus
3. Fé
    . O que é Fé?
    a. Fé e Voluntariado
    b. Fé e Razão
4. Doutrina Cristã
    . Encarnação e Expiação
    a. Trindade
5. Referências e Leituras Adicionais
    . Fontes primárias
    a. Fontes secundárias
    b. Recursos da Internet

1. Assuntos Preliminares: Como Podemos Conhecer a Verdade Divina?

Como podemos conhecer realidades de natureza divina? Tomás de Aquino postula um "duplo modo de verdade sobre o que professamos sobre Deus" (*SCG* 1.3.2). Primeiro, podemos conhecer coisas sobre Deus por meio de demonstração racional. Por *demonstração*, Tomás de Aquino significa uma forma de raciocínio que produz conclusões necessárias e certas para aqueles que conhecem a verdade das premissas da demonstração. Raciocínios desse tipo nos permitirão saber, por exemplo, que Deus existe. Também pode demonstrar muitos dos atributos essenciais de Deus, como sua unidade, imaterialidade, eternidade e assim por diante (*SCG*1.3.3). Tomás de Aquino não está afirmando que nossos esforços demonstrativos nos darão conhecimento completo da natureza de Deus. Ele pensa, no entanto, que o raciocínio humano pode iluminar um pouco do que a fé cristã professa (*SCG* 1.2.4; 1.7). Aqueles aspectos da vida divina que a razão pode demonstrar compreendem o que é chamado de teologia natural, assunto que abordaremos na seção 2.

Obviamente, algumas verdades sobre Deus superam o que a razão pode demonstrar. Nosso conhecimento deles exigirá, portanto, uma fonte diferente da verdade divina, a saber, o ensinamento sagrado. Segundo Tomás de Aquino, o ensinamento sagrado contém o relato mais completo e confiável do que professamos sobre Deus (*SCG* I.5.3). Claro, se o ensino sagrado é autoritário *em relação às* realidades divinas depende se o que ele diz sobre Deus é verdade. Como, então, podemos ter certeza de que o ensino sagrado é, de fato, uma fonte confiável de conhecimento divino? Um tratamento extenso deste assunto requer que consideremos o papel que a fé desempenha ao endossar o que o ensinamento sagrado propõe para a crença. Essa questão é abordada na seção 3.

2. Teologia Natural

De um modo geral, a teologia natural (NT) é uma disciplina que busca demonstrar a existência de Deus ou aspectos de sua natureza por meio da razão e experiência humana. As conclusões do NT não se baseiam em verdades reveladas sobrenaturalmente; seu ponto de partida é aquele que pode ser determinado por meio dos sentidos ou métodos racionais de investigação. Assim entendido, o NT é principalmente um empreendimento *filosófico* . Como um comentarista explica, o NT "significa renunciar a apelos a qualquer revelação putativa e experiência religiosa como evidência para a verdade das proposições, e aceitar como dados apenas aquelas poucas considerações naturalmente evidentes que tradicionalmente constituem dados aceitáveis para a filosofia em geral. É isso que a torna teologia *natural* " (Kretzmann, 1997: 2).

Uma advertência: é um erro interpretar o NT como um ramo autônomo de investigação, pelo menos no caso de Tomás de Aquino. De fato, separar o NT da revelação divina faz um desserviço à natureza teológica do projeto geral de Tomás de Aquino (para uma defesa estendida desta posição, ver Hibbs, 1995 e 1998; Stump, 2003: 26-32). Pois Tomás de Aquino não se contenta em simplesmente demonstrar o fato da existência de Deus. O primeiro artigo de *ST* deixa isso claro. Lá, ele pergunta se o conhecimento de Deus requer algo mais do que a investigação filosófica é capaz de nos dizer (*ST* Ia 1.1). Sua resposta é *sim* : embora a razão humana natural possa nos dizer muito sobre Deus, ela não pode nos *dar*conhecimento. Ele escreve: "era necessário para a salvação do homem que certas verdades que excedem a razão humana lhe fossem dadas a conhecer por revelação divina" (Ibid.). Ao discutir as verdades que a razão humana pode demonstrar, devemos ter em mente que elas compreendem uma abertura para um relato mais enriquecido e explicitamente teológico da natureza de Deus.

a. Podemos Demonstrar a Existência de Deus?

Tomás de Aquino pensa que há uma variedade de maneiras de demonstrar a existência de Deus. Mas antes de se voltar para eles, ele aborda várias objeções a fazer de Deus um objeto de demonstração. Este ensaio considerará duas dessas objeções. De acordo com a primeira objeção, a existência de Deus é auto-evidente. Portanto, qualquer esforço para demonstrar a existência de Deus é, na melhor das hipóteses, desnecessário (*ST* Ia 2.1 ad 1; *SCG* 1.10.1). Para Tomás de Aquino, essa objeção se baseia em uma confusão sobre o que significa uma afirmação ser autoevidente. Ele explica: um enunciado é auto-evidente se seu predicado está contido na essência do sujeito (*ST* Ia 2.1). Por exemplo, a afirmação *um triângulo é uma figura planar de 3 lados*é auto-evidente porque o termo-predicado (figura planar de 3 lados) é uma parte da natureza do termo-sujeito (triângulo). Qualquer um que saiba o que é um triângulo verá que esta afirmação é axiomática; não precisa de demonstração. Por outro lado, esta afirmação não parecerá evidente para aqueles que não sabem o que é um triângulo. Para empregar a linguagem de Tomás de Aquino, a afirmação é auto-evidente em si *(per se notum secundum se*), mas não auto-evidente para nós (*per se notum quod nos*) (*ST* IaIIae 94.2; Cf. *ST* Ia 2.1). Pois um enunciado é auto-evidente em si mesmo enquanto predica com precisão do termo-sujeito as características essenciais que ele possui. Se uma afirmação é auto-evidente *para nós*, no entanto, dependerá se entendemos que o termo-sujeito possui essas características.

A distinção acima mencionada (*per se notum secundum se* / *per se notum quod nos*) é útil para responder à afirmação de que a existência de Deus é auto-evidente. Para Tomás de Aquino, a afirmação de que *Deus existe* é auto-evidente *em si mesma,* uma vez que a *existência* é uma parte da essência ou natureza de Deus (isto é, Deus *é* sua existência – uma afirmação à qual nos voltaremos abaixo). No entanto, a afirmação não é auto-evidente *para nós*porque a essência de

Deus não é algo que possamos compreender completamente. De fato, é improvável que mesmo aqueles familiarizados com a ideia de Deus, ao refletir sobre a ideia, compreendam que a existência é algo que Deus necessariamente tem. Embora Tomás de Aquino não negue que o conhecimento de Deus seja naturalmente implantado em nós, tal conhecimento é, na melhor das hipóteses, incipiente e impreciso; não transmite *absolutamente* que Deus existe (*ST* Ia 2.1 *ad* 1). Adquirimos o conhecimento definitivo da existência de Deus da mesma forma que passamos a entender outras causas naturais, a saber, identificando certos fatos sobre o mundo – efeitos observáveis cuja obviedade os torna mais conhecidos por nós – e depois tentando demonstrar sua causa preexistente (*ST* Ia 2.2). Em outras palavras, o conhecimento da existência de Deus deve ser adquirido por meio de demonstrações *a posteriori* . Consideraremos uma dessas demonstrações a seguir. Neste ponto, estamos simplesmente tentando mostrar que, uma vez que a existência de Deus não é (para nós) auto-evidente, o uso de demonstrações teístas não será um exercício inútil.

A segunda objeção à demonstrabilidade da existência de Deus é direta: o que é de fé não pode ser demonstrado. Como a existência de Deus é um artigo de fé, não é algo que possamos demonstrar (*ST* Ia 2.2 obj. 1). A resposta de Tomás de Aquino a esse argumento nega que a existência de Deus seja um artigo de fé. Ou seja, ele nega que a existência de Deus seja uma verdade revelada sobrenaturalmente. Em vez disso, a existência de Deus é um fato demonstrável que as verdades reveladas sobrenaturalmente *pressupõem* . O assentimento da fé envolve abraçar os ensinamentos doutrinários *sobre* Deus, cuja existência *já* é assumida. Por esta razão, Aquino descreve a existência de Deus não como um artigo de fé, mas como um *preâmbulo*aos artigos. Como tal, a existência de Deus pode ser objeto de demonstração.

Tomás de Aquino admite que, para algumas pessoas, a existência de Deus será uma questão de fé. Afinal, nem todos serão capazes de compreender as provas da existência de Deus. Assim, para algumas pessoas é perfeitamente apropriado aceitar com base no ensinamento sagrado o que outros tentam demonstrar por meio da razão (*ST* Ia 2.2 *ad* 1).

b. Uma Demonstração de Amostra: O Argumento da Causalidade Eficiente

Na *Summa Theologiae* Ia 2.3, Tomás de Aquino oferece cinco demonstrações da existência de Deus (estas são conhecidas como os "cinco caminhos"). Cada demonstração procede aproximadamente da seguinte forma: Tomás de Aquino identifica algum fenômeno observável e depois tenta mostrar que, necessariamente, a causa desse fenômeno não é outra senão Deus. Os fenômenos que Tomás de Aquino cita nessas demonstrações incluem: 1) movimento; 2) a existência de causas eficientes; 3) a realidade da contingência; 4) os diferentes graus de perfeição na ordem natural; e 5) a atividade dirigida a fim de objetos naturais. Devemos notar que essas demonstrações são versões altamente resumidas de argumentos que ele aborda longamente em outros lugares (mais notavelmente, *SCG*I.13). As restrições de espaço não permitem uma explicação de cada argumento. Mas será útil considerar pelo menos um argumento para ver como essas demonstrações costumam ocorrer.

O argumento de Tomás de Aquino a partir de causas eficientes – também conhecido como "a segunda via" – é direto e não se presta a muitas disputas interpretativas. O argumento é o seguinte:

No mundo dos sentidos encontramos uma ordem de causas eficientes. Não há nenhum caso conhecido (nem é, de fato, possível) em que uma coisa seja a causa eficiente de si mesma; pois então seria anterior a si mesmo, o que é impossível. Ora, nas causas eficientes não é possível ir ao infinito, porque em todas as causas eficientes que seguem em ordem, a primeira é a causa da causa intermediária, e a causa intermediária é a causa da causa última, seja a causa intermediária. causa ser vários, ou apenas um. Agora, tirar a causa é tirar o efeito. Portanto, se

não houver causa primeira entre as causas eficientes, não haverá causa última, nem causa intermediária. Mas se nas causas eficientes é possível ir até o infinito, não haverá causa eficiente primeira, nem efeito último, nem causas eficientes intermediárias; tudo isso é claramente falso.*ST* Ia 2.3).

Para nossos propósitos, pode ser útil apresentar o argumento de Tomás de Aquino de uma maneira mais formal:

1. O mundo contém instâncias de causação eficiente (dadas).
2. Nada pode ser a causa eficiente de si mesmo.
3. Assim, toda causa eficiente parece ter uma causa anterior.
4. Mas não podemos ter uma regressão infinita de causas eficientes.
5. Portanto, deve haver uma primeira causa eficiente "à qual todos dão o nome de Deus".

Primeira premissa . Como todas as demonstrações teístas de Tomás de Aquino, esta começa citando um fato observável sobre o mundo, a saber, que existem forças causais que produzem vários efeitos. Tomás de Aquino não diz quais são esses efeitos, mas de acordo com John Wippel, podemos supor que esses efeitos incluiriam "mudanças substanciais (geração e corrupção de substâncias), bem como várias instâncias de movimento … ou seja, alteração, movimento local, aumento , e diminuir" (2006: Wippel, 58). Note aqui que não há necessidade de provar esta premissa. Sua verdade é manifestamente óbvia e, assim, Tomás de Aquino a emprega como ponto de partida argumentativo.

Segunda premissa. Tomás de Aquino afirma então que é impossível que qualquer ser seja a causa eficiente de si mesmo. Por que a auto-causação é impossível? Por uma questão de facilidade, considere o que significaria para algo ser a causa de sua própria existência (embora esta não seja a única forma de auto-causação que Tomás de Aquino tem em mente). A fim de trazer a existência de qualquer coisa, é preciso uma certa quantidade de poder causal. No entanto, uma coisa não pode ter poder causal a menos que exista. Mas se algo fosse a causa de *si mesmo* - isto é, se ele trouxesse sua própria existência - teria que existir antes de si mesmo, o que é impossível (*ST* Ia 2.3). Daí a *terceira premissa* : toda causa eficiente deve ter uma causa anterior.

O argumento de Tomás de Aquino da primeira maneira – que é estruturalmente semelhante ao argumento da causalidade eficiente – emprega uma linha de raciocínio paralela. Lá, ele diz que estar em movimento é passar da potencialidade à atualidade. Quando algo se move, passa da capacidade de se mover para a atividade de se mover. No entanto, algo não pode ser a fonte de seu próprio movimento. Tudo o que se move o faz em virtude de ser movido por algo que *já* é atual ou "em ato". Em suma, "o que está em movimento deve ser posto em movimento por outro" (*ST* Ia 2.3).

O objetivo de Aquino aqui não é explicar instâncias discretas ou isoladas de causação. *Seu interesse, antes, é a existência de uma ordem* causal — consistindo de substâncias cuja existência e atividade dependem de causas anteriores dessa mesma ordem (Wippel, 59). No entanto, essa tentativa de esclarecer o objetivo de Tomás de Aquino introduz um problema óbvio. Se cada membro constituinte dessa ordem é causalmente dependente de algo anterior a si mesmo, então parece que a ordem em questão deve consistir em uma cadeia infinita de causas. No entanto, Tomás de Aquino nega essa implicação (*quarta premissa*): se a ordem causal é infinita, então (obviamente) não poderia haver causa primeira. Mas sem uma causa primeira, então (necessariamente) não poderia haver efeitos subsequentes – incluindo as causas eficientes intermediárias e o efeito final (*ST* Ia 2.3). Em outras palavras, a ausência de uma causa primeira implicaria na ausência da ordem causal que observamos. Mas como essa implicação é manifestamente falsa, diz ele, deve haver uma causa primeira, "à qual todos dão o nome de Deus" (Ibid.).

Cabem alguns esclarecimentos sobre esse argumento. Em primeiro lugar, os comentadores sublinham que este argumento *não* pretende mostrar que o mundo é constituído por uma sucessão temporal de causas que necessariamente tiveram um começo (ver, por exemplo, Copleston, 1955: 122-123). Curiosamente, o próprio Tomás de Aquino nega que o argumento da causalidade eficiente contradiz a eternidade do mundo (*ST* Ia 46.2 ad 1). Se o mundo começou a existir só pode ser resolvido, ele pensa, apelando para o ensinamento sagrado. Assim, ele diz que "somente pela fé sustentamos, e por nenhuma demonstração pode ser provado, que o mundo nem sempre existiu" (*ST*Ia 46.2). Com relação à segunda via, então, o objetivo de Tomás de Aquino é simplesmente demonstrar que a ordem das causas e efeitos observáveis não pode ser uma realidade auto-existente.

Uma ilustração pode ajudar a esclarecer o tipo de argumento que Tomás de Aquino deseja apresentar. O crescimento adequado, digamos, da vida vegetal depende da presença de luz solar e água. A presença de luz solar e água depende das atividades atmosféricas ideais. E essas atividades atmosféricas são elas próprias governadas por causas mais fundamentais, e assim por diante. Neste exemplo, os eventos descritos ocorrem não sequencialmente, mas simultaneamente. Mesmo assim, eles constituem um arranjo no qual cada evento depende para sua ocorrência de eventos ou fenômenos causalmente anteriores. De acordo com Copleston, ilustrações desse tipo capturam o tipo de ordenação causal que interessa a Aquino. Pois "quando Tomás de Aquino fala de uma 'ordem' de causas eficientes, ele não está falando de uma série que remonta ao passado, mas de uma hierarquia de causas, em que um membro subordinado está aqui e agora dependente da atividade causal de um membro superior" (Copleston, 1955: 122). Assim, podemos explicar o tipo de ordenação que interessa a Tomás de Aquino como*ordenação metafísica* (em oposição a uma temporal) das causas. E é *isso*espécie de ordem que requer um primeiro membro, isto é, "uma causa que não depende da atividade causal de uma causa superior" (Ibid., 123). Pois, como já vimos, a ausência de uma causa primeira implicaria na ausência de causas e efeitos subsequentes. A menos que invoquemos uma causa que transcenda a ordenação das causas dependentes, teríamos dificuldade em explicar as atividades causais que observamos atualmente. Tomás de Aquino, portanto, afirma que deve haver "uma primeira causa eficiente e completamente não dependente", pela qual "a palavra 'primeiro' não significa primeiro na ordem temporal, mas supremo ou primeiro na ordem ontológica" (Ibid.: 123; Pois valiosos comentários sobre esses pontos, ver Copleston, 122-124; Wippel, 2006: 59; Reichenbach, 2008).

Em segundo lugar, pode parecer que Tomás de Aquino não se justifica ao descrever a primeira causa eficiente como *Deus* , pelo menos se por "Deus" se tem em mente uma pessoa que possui as características que os teólogos e filósofos cristãos lhe atribuem (por exemplo, onisciência, onipotência, onipresença , amor, bondade, e assim por diante.). No entanto, Tomás de Aquino não tenta mostrar através do argumento anterior que a causa demonstrada tem qualquer uma das qualidades tradicionalmente predicadas da essência divina. Ele diz: "Quando a existência de uma causa é demonstrada a partir de um efeito, este efeito toma o lugar da definição da causa na prova da existência da causa" (*ST* Ia 2.2 *ad* 2). Em outras palavras, o termo *Deus* - pelo menos como aparece em *ST*Ia 2.2 - refere-se apenas ao que produz o efeito observado. No caso da segunda via, *Deus* é sinônimo da primeira causa eficiente; não denota nada de substância teológica. Podemos pensar no termo "Deus" como um conceito puramente nominal que Aquino pretende investigar mais a fundo (Te Velde, 2006: 44; Wippel, 2006: 46). Pois o estudo do *que* Deus é deve ser posterior à demonstração de *que* ele é. Um relato completo da natureza divina requer um exame mais extenso, que ele empreende nos artigos subsequentes de *ST* .

c. Natureza de Deus

Uma vez que Aquino conclui sua discussão sobre as demonstrações teístas, ele passa a investigar a natureza de Deus. Tal investigação apresenta desafios únicos. Embora Aquino pense que podemos demonstrar a existência de Deus, nossos esforços demonstrativos não podem nos dizer tudo sobre como Deus é. Como observamos antes, a natureza de Deus - isto é, o que Deus é em si mesmo - supera o que o intelecto humano é capaz de compreender (*SCG* I.14.2). Tomás de Aquino, portanto, não pretende dizer explicitamente ou diretamente o que Deus *é* . Em vez disso, ele investiga a natureza divina determinando o que Deus *não* é . Ele faz isso negando a Deus aquelas propriedades que estão conceitualmente em desacordo com o que já foi concluído por meio dos cinco caminhos (*ST*prólogo Ia 3; Cf. *SCG* I.14.2 e 3).

Tomás de Aquino reconhece uma preocupação potencial por sua visão. Se o método pelo qual investigamos Deus é de estrita remoção, então nenhum predicado divino pode descrever como Deus realmente é. Como afirma uma objeção: "parece que nenhum nome pode ser aplicado substancialmente a Deus. Pois Damasceno diz... 'Tudo o que é dito de Deus não significa sua substância, mas exemplifica o que ele não é; ou expressa alguma relação, ou algo seguindo sua natureza ou operação" (*ST* Ia 13.2 *ad*1). Em outras palavras, os termos que atribuímos a Deus ou funcionam negativamente (por exemplo, dizer que Deus é imaterial é dizer que ele "não é material") ou descrevem qualidades que Deus faz com que suas criaturas tenham. Para ilustrar esta segunda alternativa: considere o que queremos dizer quando dizemos "Deus é bom" ou "Deus é sábio". De acordo com a objeção mencionada, dizer que Deus é bom ou sábio é apenas dizer que Deus é a causa da bondade e da sabedoria nas criaturas; os predicados em questão aqui não nos dizem nada sobre a natureza *de Deus* (Ibid.).

Para Tomás de Aquino, no entanto, os termos que predicamos de Deus *podem* funcionar positivamente, mesmo que não possam capturar perfeitamente ou tornar explícita a natureza divina. Aqui está como. Como já discutimos, o conhecimento natural de Deus é mediado por nosso conhecimento da ordem criada. Os fatos observáveis dessa ordem revelam uma causa eficiente que é ela mesma incausada – um primeiro motor auto-subsistente que é incriado e não está sujeito a qualquer mudança. De acordo com Tomás de Aquino, isso significa que Deus, de quem tudo o mais é criado, "contém em si toda a perfeição do ser" (*ST* Ia 4.2). Mas como a causa última de nossa própria existência, diz-se que Deus tem todas as perfeições de suas criaturas (*ST*Ia 13.2). Quaisquer perfeições que residam em nós devem ser semelhanças deficientes do que existe perfeitamente em Deus. Consequentemente, Tomás de Aquino pensa que termos como *bom* e *sábio* podem se referir a Deus. Naturalmente, esses termos são predicados de Deus de forma imperfeita, assim como as criaturas de Deus são semelhanças imperfeitas dele. "Então, quando dizemos 'Deus é bom', o significado não é 'Deus é a causa da bondade', ou 'Deus não é mau'; mas o significado é: 'Qualquer bem que atribuamos às criaturas, preexiste em Deus', e de uma maneira mais excelente e mais elevada" (Ibid.).

Além disso, negar certas propriedades de Deus pode, de fato, nos dar uma compreensão correspondente (embora incompleta) de como Deus é. Em outras palavras, o processo de articular o que Deus *não é*não produz um relato do divino que seja totalmente negativo. Aqui está uma descrição aproximada da maneira como o raciocínio de Tomás de Aquino procede: raciocinamos a partir de argumentos teístas (particularmente a primeira e a segunda vias) que Deus é a primeira causa; isto é, Deus é o primeiro ser na ordem da causalidade eficiente. Se for assim, não pode haver potência ou potencial não realizado em Deus. Pois se algo tem a capacidade potencial ou latente de agir, então sua atividade deve ser precipitada por alguma atualidade anterior. Mas nesta linha de raciocínio, não há realidade anterior a Deus. Deve seguir-se, então, que Deus é pura atualidade, e isso em virtude de ser a primeira causa (*ST*3.1). Portanto, embora esse processo negue a Deus os traços que são contrários ao que

sabemos sobre ele, essas negações invariavelmente produzem um relato bastante substantivo da vida divina.

Outras verdades necessariamente decorrem da ideia de que Deus é pura realidade. Por exemplo, sabemos que Deus não pode ser um corpo. Pois uma característica dos corpos é que eles estão sujeitos a serem movidos por outra coisa que não eles mesmos. E porque Deus não é um corpo, ele não pode ser um composto de partes materiais (*ST* Ia 3.7). Não só Tomás de Aquino pensa que Deus não é um composto material, como também insiste que Deus não é um composto *metafísico* (Valencia, 2005). Em outras palavras, Deus não é um amálgama de atributos, nem é um ser cuja natureza ou essência pode ser distinguida de sua existência. Ele é, sim, um ser *simples* .

A doutrina da simplicidade divina é complicada e controversa - mesmo entre aqueles que admiram a teologia filosófica de Tomás de Aquino. Mas o relato a seguir deve fornecer ao leitor um esboço do que essa doutrina envolve. Considere o exemplo *do ser humano.* Uma pessoa é um ser humano em virtude de sua humanidade, onde "humanidade" denota uma característica definidora da espécie. Ou seja, a humanidade é uma essência ou "constituinte formal" que faz de seu possuidor um ser humano e não outra coisa (*ST* Ia 3.3). Claro, um ser humano também é um ser material. Em virtude da materialidade, ela possui numerosos acidentes individuantes .Isso inclui várias modificações físicas, como sua altura ou peso, sua pigmentação específica da pele, seu conjunto de ossos e assim por diante. Segundo Tomás de Aquino, nenhum desses traços acidentais está incluído em sua humanidade (na verdade, ela poderia perder esses traços, adquirir outros e continuar sendo um ser humano). Eles, no entanto, constituem o ser humano *particular* que ela é. Em outras palavras, seus acidentes individuantes não a tornam humana, mas fazem dela uma *exemplificação* particular da humanidade. É por isso que seria incorreto dizer que essa pessoa é idêntica à sua humanidade; em vez disso, os acidentes individuais que ela sofreu fazem dela uma das muitas *instâncias* disso.

Mas e as substâncias que não são compostas de matéria? Tais coisas não podem ter múltiplas instanciações, pois não há como individuá-las em instâncias discretas de uma natureza ou essência específica. Uma substância imaterial então não *instanciará* sua natureza. Em vez disso, a substância será *idêntica à* sua natureza. É por isso que Tomás de Aquino insiste que não pode haver distinção entre (1) Deus e (2) aquilo pelo qual ele é Deus. "Ele deve ser sua própria Divindade, Sua própria vida e, portanto, tudo o mais que dele se predica" (*ST* Ia 3.3). Por exemplo, costumamos dizer que Deus é supremamente bom. Mas seria um erro na visão de Tomás de Aquino pensar que a bondade é uma propriedade que *Deus*, como se a bondade fosse uma propriedade independente do próprio Deus. Pois "em Deus, ser bom não é nada distinto dele; ele *é* sua bondade" (*SCG* I.3.8). Presumivelmente, podemos dizer o mesmo sobre seu conhecimento, perfeição, sabedoria e outros atributos essenciais rotineiramente atribuídos a ele.

Até agora consideramos o modo como Deus, como ser não-físico, é simples. *O que* ele é (Deus) é indistinguível *daquilo pelo qual* ele é (sua essência divina). Presumivelmente, outros seres imateriais seriam simples exatamente dessa maneira em virtude de sua imaterialidade. Considere, por exemplo, a noção de anjos. O fato de não haver matéria com a qual individualizar os seres angélicos implica que não haverá múltiplas instanciações de natureza angélica. Como a noção de Deus de Tomás de Aquino, cada ser angélico será idêntico à sua essência ou natureza específica (*ST* Ia 3.3). Mas Deus é obviamente diferente dos seres angelicais de uma maneira importante. Não somente Deus é o mesmo que sua essência; ele também é o mesmo que sua *existência* (*ST*Ia 3,4; Cf. 50,2 *e* 3). Para ver o que isso significa, considere as conclusões da seção 2.2b. Lá, notamos que os membros constituintes da ordem causal não podem ser a causa de sua própria existência e atividade. Pois "é impossível que a existência de uma coisa seja causada por seus princípios constituintes essenciais, pois nada pode

ser causa suficiente de sua própria existência, se sua existência for causada" (Ibid.). Assim, os membros constituintes da ordem causal devem existir em virtude de algum *outro* princípio exterior de causalidade.

Estamos agora em condições de ver por que, de acordo com Tomás de Aquino, Deus e o princípio pelo qual ele existe devem ser os mesmos. Ao contrário dos membros constituintes da ordem causal, todos os quais recebem sua existência de algum princípio exterior, Deus é uma *causa incausada* . Em outras palavras, a existência de Deus não é algo legado por algum princípio ou agente exterior. Se fosse, então Deus e o princípio pelo qual ele existe seriam diferentes. No entanto, a ideia de que Deus é a primeira causa eficiente que não adquire existência de outra coisa implica que Deus é sua própria existência (Ibid). Brain Davies explica essa implicação do argumento causal da seguinte maneira:

A conclusão que Tomás de Aquino tira [dos cinco caminhos] é que Deus é sua própria existência. Ele é *Ipsum Esse Subsitens* . "Existência em si" ou "não derivada... Existência". Em outras palavras, Deus não é uma criatura. As criaturas, pensa Tomás de Aquino, "têm" existência, pois suas naturezas (*o* que são) não são suficientes para garantir sua existência (*que* são). Mas com Deus não é assim. Ele não "tem" existência; sua existência não é recebida ou derivada de outro. Ele é a sua própria existência e é a razão pela qual outras coisas a têm (Davies, 1992: 55).

Para discussão adicional do argumento de Tomás de Aquino para a existência de Deus, veja Raízes das Escrituras e o Quinto Caminho de Aquino .

3. Fé

Até aqui, este artigo mostrou como e até que ponto a razão humana pode levar ao conhecimento sobre Deus e sua natureza. Aquino claramente pensa que nossos esforços demonstrativos podem nos dizer bastante sobre a vida divina. No entanto, ele também insiste que era necessário que Deus nos revelasse outras verdades por meio do ensino sagrado. Ao contrário do conhecimento que adquirimos por nossas próprias aptidões naturais, Tomás de Aquino afirma que o conhecimento revelado nos dá um desejo por bens e recompensas que excedem esta vida presente (*SCG*I.5.2). Além disso, o conhecimento revelado pode nos dizer mais sobre Deus do que nossos esforços demonstrativos realmente mostram. Embora nossos esforços investigativos possam confirmar que Deus existe, eles são incapazes de provar (por exemplo) que Deus está totalmente presente em três pessoas divinas, ou que é o Deus cristão em quem encontramos a felicidade completa (*ST* Ia 1.1; *SCG* I. 5.3). O conhecimento revelado também refreia a tendência presunçosa de pensar que nossas aptidões cognitivas são suficientes para tentar determinar (de maneira mais geral) o que é verdade (*SCG* I.5.4).

Além disso, Tomás de Aquino afirma que cabia a Deus dar a conhecer por meio da revelação divina mesmo aquelas verdades que *são* acessíveis à razão humana. Pois se tal conhecimento dependesse estritamente da natureza difícil e demorada da investigação humana, então poucas pessoas realmente o possuiriam. Além disso, nossas limitações cognitivas podem resultar em muitos erros ao tentar inventar demonstrações bem-sucedidas de realidades divinas. Dada nossa propensão a erros, confiar apenas na aptidão natural pode parecer particularmente perigoso, especialmente quando nossa salvação está em jogo (Ibid.; Cf. *SCG*I.4.3-5). Por isso, Tomás de Aquino insiste que ter "certeza inabalável e verdade pura" com respeito à vida divina exige que nos valemos das verdades reveladas por Deus e mantidas pela fé (Ibid., I.4.6).

a. O que é Fé?

Mas o que é "fé"? Relatos populares de religião às vezes interpretam a fé como uma aceitação cega e acrítica da doutrina míope. De acordo com Richard Dawkins, "a fé é um estado de espírito que leva as pessoas a acreditar em algo – não importa o quê – na total ausência de evidências de apoio. Se houvesse uma boa evidência de apoio, então a fé seria supérflua, pois a evidência nos obrigaria a acreditar de qualquer maneira" (Dawkins, 1989: 330). Tal visão da fé pode ressoar com os céticos contemporâneos da religião. Mas, como veremos, essa visão não é nem remotamente parecida com a que Tomás de Aquino – ou o cristianismo histórico nesse sentido – endossa.

Para começar, Tomás de Aquino toma a fé como uma virtude ou hábito intelectual, cujo objeto é Deus (*ST*IIaIIae 1.1; 4.2). Há outras coisas que se enquadram no âmbito da fé, como a doutrina da Trindade e da Encarnação. Mas não afirmamos essas doutrinas específicas a menos que tenham alguma relação com Deus. Segundo Tomás de Aquino, essas doutrinas servem para explicar a natureza de Deus e nos fornecer uma compreensão mais rica daquele em quem consiste nossa felicidade perfeita (Ibid.). E embora a fé seja uma virtude intelectual, seria um erro interpretar o ato de fé como algo puramente cognitivo por natureza, como a crença de que 2 + 2 = 4, ou que Vênus é um planeta, ou que o vermelho é uma cor primária. Essas crenças não são (ao que parece) coisas sobre as quais temos muito controle voluntário. Talvez seja porque sua verdade é manifestamente óbvia ou porque são baseadas em afirmações que são auto-evidentes.

Em contraste, o consentimento da fé é voluntário. Para empregar a terminologia de Tomás de Aquino, o assentimento da fé envolve não apenas o intelecto, mas a vontade (*ST* IIaIIae 1.2). Por *vontade* de Aquino significa um desejo ou amor nativo pelo que pensamos que contribui para nossa felicidade. Como a vontade está envolvida no assentimento da fé? Tomás de Aquino parece ter algo assim em mente: suponha que uma pessoa, ao ouvir uma homilia ou um argumento convincente, se convença de que a felicidade humana última consiste na união com Deus. Para Tomás de Aquino, o mero reconhecimento dessa verdade não denota fé – ou pelo menos uma forma louvável de fé que é distinta de acreditar em certas proposições sobre Deus. Afinal, os demônios acreditam em muitas verdades sobre Deus, mas são *compelidos a*acreditar devido à obviedade dessas verdades. Sua crença não é moldada por uma afeição por Deus e, portanto, não é louvável (*ST* IIaIIae 5.2 *ad* 1 e 2). Assim, podemos imaginar que uma pessoa que está convencida de certas verdades sagradas pode (por várias razões) optar por não considerar ou endossar o que ela agora acredita. Alternativamente, ela pode, por amor a Deus, buscar ativamente Deus como seu próprio fim. Segundo Tomás de Aquino, esse amor a Deus é o que distingue a fé do mero reconhecimento de que certas afirmações teológicas são verdadeiras. Pois a fé envolve um aspecto *apetitivo* pelo qual a vontade - um amor ou desejo de bondade - nos move para Deus como a fonte da felicidade suprema (*ST* IIaIIae 2.9 *ad*2; IIaIIae 4.2; cf. Stump, 1991: 191). Falaremos mais sobre a relação entre amor e fé na próxima subseção. Mas o que leva a vontade de desejar a Deus? Afinal, o cristianismo ensina que nossas vontades foram corrompidas pela Queda. Como resultado dessa corrupção, a doutrina cristã afirma que invariavelmente amamos as coisas erradas e somos inclinados a fins contrários aos propósitos de Deus. A única maneira de sermos motivados a buscar a Deus é se nossas vontades forem alteradas de alguma forma; isto é, devemos passar por alguma transformação interior pela qual passamos a amar a Deus. De acordo com Tomás de Aquino, essa transformação vem por meio da graça. Falaremos mais sobre a graça na próxima subseção deste artigo. Por enquanto, podemos construir a graça como Tomás de Aquino: um hábito de fazer o bem que nos inclina a buscar a Deus e nos torna dignos da vida eterna (*QDV*27.1). Segundo Tomás de Aquino, se uma pessoa busca Deus como a fonte suprema da felicidade humana, só pode ser porque Deus move sua vontade ao conferir-lhe graça. É por isso que Tomás de Aquino insiste que a fé envolve um

“assentimento [voluntário] à verdade divina ao comando da vontade *movida pela graça de Deus* ” (*ST* IIaIIae 2.9; Cf. 2.2). É claro que o que significa a vontade de alguém ser voluntária *e* movida pela graça de Deus é um assunto sobre o qual há um debate contencioso. Como pode o ato de fé ser voluntário se o ato em si é resultado de Deus gerando uma mudança na vontade humana? Este é o problema ao qual nos voltaremos agora.

b. Fé e Voluntariado

Podemos pensar que as ações voluntárias são produtos de decisões livres de alguém e não compelidas ou geradas por forças causais fora de sua própria vontade. De acordo com Aquino, no entanto, o ato de fé é precipitado pela graça, pela qual Deus atrai a vontade para si (*ST* IaIIae 109.7). A infusão da graça contraria o tipo de voluntariedade que Tomás de Aquino insiste ser um componente da fé? As limitações de espaço proíbem um tratamento extensivo deste assunto. Por esta razão, seguir-se-á uma breve apresentação da visão de Tomás de Aquino.

O ato de fé tem uma dupla causa: uma é externa, a outra é interna. Primeiro, Tomás de Aquino diz que a fé requer um “incentivo externo, como ver um milagre, ou ser persuadido por alguém” por meio da razão ou argumento (*ST* IIaIIae 6.1; Cf. 2.9 *ad* 3). Observar um ato sobrenatural ou ouvir um sermão ou argumento persuasivo pode corroborar a verdade do ensinamento sagrado e, por sua vez, encorajar a crença. Esses incentivos, no entanto, não são suficientes para produzir fé, pois nem todos os que os testemunham ou os ouvem os consideram convincentes. Como observa Tomás de Aquino, “daqueles que vêem o mesmo milagre, ou ouvem o mesmo sermão, alguns acreditam e outros não” (Ibid.). Devemos, portanto, postular *uma*causa pela qual Deus move a vontade para abraçar o que é proposto para a crença. Mas como é que Deus move a vontade? Em outras palavras, o que Deus *faz* com a vontade que torna possível o assentimento da fé? E como o esforço de Deus para dispor nossa vontade de uma certa maneira *não* contraria sua suposta liberdade? Nenhuma das respostas propostas a esta pergunta é incontroversa, mas o que se segue parece ser fiel à visão que Tomás de Aquino favoreceu (para algumas interpretações concorrentes do relato de Tomás de Aquino, ver Jenkins, 1998; Ross, 1985; Penelhum, 1977; e Stump, 1991). e 2003).

Conforme indicado na subseção anterior, a caridade, ou o amor de Deus, move uma pessoa para a fé (*ST*IIaIIae 4.3). Tomás de Aquino afirma que “a caridade é a forma da fé” porque a pessoa que deposita sua fé em Deus o faz por causa de seu amor a Deus. Assim, podemos pensar na causa interior da fé como uma espécie de afeição infundida ou, melhor ainda, inclinação moral pela qual a vontade é dirigida a Deus (Ibid.; 23.8). Como resultado dessa postura moral, uma pessoa será capaz de ver o ensino cristão de forma mais favorável do que se não fosse a infusão de caridade. John Jenkins endossa uma conta semelhante. Ele sugere que o orgulho, a paixão excessiva e outros hábitos viciosos geram em nós certos preconceitos que nos impedem de responder positivamente ao ensinamento sagrado (Jenkins, 1998: 207-208). Uma vontade que é devidamente dirigida a Deus, no entanto, não recusa uma avaliação justa e caridosa das reivindicações das Escrituras. Jenkins escreve: “uma boa vontade [e com isso ele quer dizer uma vontade que foi movida pela graça de Deus]… nos permite ver de forma clara e imparcial que verdades que estão além de nossa compreensão… no entanto, foram reveladas por Deus e devem ser cridas.” (Ibid., 208). Em outras palavras, a fé formada pela caridade transforma a vontade aliviando a força daqueles obstáculos apetitivos que impedem o amor a Deus. Por sua vez, a fé nos direciona a Deus e nos motiva a abraçar o ensinamento sagrado (*ST* IIaIIae 2.9 ad 3).

Nesta visão de fé, a pessoa que se subordina a Deus o faz não como resultado da coerção divina, mas em virtude de uma disposição infundida pela qual ela ama a Deus. Na verdade, podemos argumentar que a graça de Deus torna possível uma resposta genuinamente livre. Pois a graça reduz o orgulho e nos permite compreender e avaliar com justiça o que a fé cristã propõe para a

crença (Jenkins, 209). Ao fazê-lo, permite-nos endossar livremente aquelas coisas que, em nosso estado pecaminoso, nunca poderíamos — ou *desejaríamos* — compreender e abraçar. De acordo com essa visão, a graça de Deus não contraria a natureza voluntária de nossa vontade.

c. Fé e Razão

É claro a partir do relato anterior de fé que Tomás de Aquino apóia firmemente o uso do argumento para exonerar as alegações que são propostas para crença. De fato, os argumentos oferecidos em apoio às reivindicações cristãs muitas vezes nos fornecem a motivação de que às vezes precisamos para aceitá-las. Mas o uso de razões ou argumentos compromete o mérito da fé? Tomás de Aquino expressa a objeção desta forma: "a fé é necessária [para concordar com] as coisas divinas…. Portanto, neste assunto não é permitido investigar a verdade [das realidades divinamente reveladas] pelo raciocínio" (*De trinitate*, 2,1 obj. 3). Ele também cita a objeção de São Gregório: "'A fé não tem mérito onde a razão humana fornece provas.' Mas é errado acabar com o mérito da fé. Portanto, não é correto investigar questões de fé pela razão" (Ibid., obj. 5). Em suma, a investigação humana sobre a doutrina sagrada ameaça tornar a fé supérflua. Pois se alguém oferecesse um bom argumento para a verdade do que Deus revela, então não haveria necessidade de exercermos fé em relação a essa verdade.

No entanto, Tomás de Aquino insiste que as verdades doutrinárias do cristianismo – verdades que devemos abraçar pela fé – são frequentemente confirmadas por "argumentos adequados" (*SCG* I.6.1), e que a fé pode ser fortalecida pelo uso da razão (*De trinitate* , 2.1). Que tipo de raciocínio ou argumentação Tomás de Aquino tem em mente? Ele faz uma distinção entre raciocínio *demonstrativo* e raciocínio *persuasivo* .raciocínio. Como vimos anteriormente, o raciocínio demonstrativo produz uma conclusão inegável para qualquer um que compreenda a verdade das premissas da demonstração. Nesses casos, acreditar na conclusão da demonstração não é uma questão voluntária. Se eu sei que a soma dos ângulos internos de todos os retângulos é igual a 360º e que um quadrado é um retângulo, então não posso deixar de acreditar que a soma dos ângulos internos de um quadrado é igual a 360º. Nos casos de raciocínio demonstrativo, o conhecimento das premissas de uma demonstração é suficiente para garantir a aprovação das conclusões da demonstração (*De trinitate* 2.1 ad 5). Se uma pessoa compreendesse a verdade da doutrina sagrada por meio desse tipo de raciocínio, a crença seria necessária e o mérito da fé seria destruído (Ibid.).

O raciocínio persuasivo, por outro lado, não faz tal coisa. Podemos pensar no raciocínio persuasivo como desempenhando um papel apologético *vis-à-vis*alegações teológicas (Stump sugere algo nesse sentido. Veja 1991: 197). Em sua própria glosa sobre Tomás de Aquino, Jenkins sugere que o "raciocínio persuasivo" consiste em "argumentos de credibilidade" que corroboram a verdade do que a sagrada escritura ensina, mas são, em última análise, incapazes de "motivar alguém a concordar com os artigos de fé" (Jenkins, 1997: 185-186). Em outras palavras, os argumentos em que consiste o raciocínio persuasivo podem fornecer razões para aceitar certas doutrinas, mas não podem obrigar a aceitação dessas doutrinas. Ainda é preciso a graça da fé para abraçá-los. Quaisquer que sejam os méritos que o raciocínio persuasivo confere ao ensinamento sagrado, "é o movimento interior da graça e do Espírito Santo que é primordial para fazer ver que essas verdades foram divinamente reveladas e devem ser cridas" (Ibid., 196).*De trinitate* 2.1 ad 5).

Para mais discussão, veja o artigo Fé e Razão .

4. Doutrina Cristã

Um olhar mais atento a algumas doutrinas cristãs centrais está agora em ordem. O termo "doutrina cristã" refere-se aos ensinamentos específicos e desenvolvidos que estão no centro da fé e prática cristãs. E embora existam muitas doutrinas que constituem o ensino sagrado, pelo menos duas são fundamentais para o cristianismo e estão sujeitas à análise minuciosa de Tomás de Aquino. Estes incluem a Encarnação e a Trindade. Tomás de Aquino considera essas duas doutrinas essenciais ao ensino cristão e necessárias para crer para receber a salvação (ver *ST* IIaIIae 2.7 e 8, respectivamente). Por esta razão, será benéfico explorar o que essas doutrinas afirmam.

a. Encarnação e Expiação

A doutrina da Encarnação ensina que Deus literalmente e na história se tornou humano na pessoa de Jesus Cristo. A doutrina da Encarnação ensina ainda que Cristo é a união completa e perfeita de duas naturezas, humana e divina. A ideia aqui não é que Jesus seja um estranho híbrido, uma quimera de partes humanas e divinas. A idéia é que em Cristo há uma fusão de duas naturezas em uma *hipóstase* - um indivíduo subsistente composto de duas essências discretas, mas *completas* (*ST* III 2.3). Em suma, Cristo é uma única pessoa que é *totalmente* humana e *totalmente* divina; ele é Deus *e*cara. Os esforços de Tomás de Aquino para explicar e defender essa doutrina são engenhosos, mas podem ser frustrantes sem uma compreensão mais avançada da estrutura metafísica que ele emprega (ver Stump 2003 para um tratamento desse assunto). Em vez de buscar as complexidades dessa estrutura, abordaremos um assunto diferente ao qual a Encarnação está intrinsecamente conectada.

De acordo com o ensino cristão, os seres humanos estão afastados de Deus. Esse afastamento é o resultado do pecado original – uma "mancha hereditária" que contraímos de nosso primeiro pai, Adão (*Enciclopédia Católica* , "Pecado Original"; Cf. *ST* IaIIae 81.1). Assim entendido, o pecado não se refere a um ato imoral específico, mas a uma ferida espiritual que diminui o bem da natureza humana (*ST* IaIIae 85.1 e 3). A mancha do pecado mina nossa capacidade de deliberar bem sobre assuntos práticos; endurece nossa vontade para o mal; e exacerba a impetuosidade da paixão, tornando mais difícil a atividade virtuosa (*ST*IaIIae 85.3). Além disso, a doutrina cristã afirma que nos tornamos progressivamente mais corruptos à medida que cedemos às tendências pecaminosas ao longo do tempo. As escolhas pecaminosas produzem hábitos correspondentes, ou vícios, que reforçam a hostilidade para com Deus e colocam a bem-aventurança mais além de nosso alcance. Nenhuma quantidade de esforço humano pode remediar este problema. O dano causado pelo pecado impede-nos de merecer o favor divino ou mesmo de *querer* o tipo de bens que torna possível a união com Deus.

A Encarnação torna possível a reconciliação com Deus. Para entender essa afirmação, devemos considerar outra doutrina à qual a Encarnação está inextricavelmente ligada, a saber, a doutrina da Expiação. De acordo com a doutrina da Expiação, Deus se reconcilia com os seres humanos por meio de Cristo, cujo sofrimento e morte compensam nossas transgressões (*ST* III 48.1). Em suma, a reconciliação com Deus é realizada por meio da satisfação de Cristo pelo pecado. No entanto, esta satisfação não consiste em reparar as transgressões passadas. Pelo contrário, consiste em Deus curando nossas naturezas feridas e tornando possível a união com ele. A maneira mais adequada de realizar esta tarefa foi através da Encarnação (*ST*III 1.2). Nessa perspectiva, a satisfação é mais restauradora do que retributiva. Como Eleonore Stump observa:

“a função da satisfação para Tomás de Aquino não é aplacar um Deus irado … [mas] restaurar um pecador a um estado de harmonia com Deus, reparando ou restaurando no pecador o que o pecado danificou” : 432). Tomás de Aquino enfatiza a natureza restauradora da satisfação ao detalhar as muitas bênçãos que a Encarnação de Cristo e a obra expiatória proporcionam. Uma lista parcial é a seguinte: a encarnação proporciona aos seres humanos uma manifestação tangível do próprio Deus, inspirando assim a fé; incita em nós a esperança de salvação; demonstra o amor de Deus pelos seres humanos e, por sua vez, acende em nós um amor por Deus; correlativamente, produz em nós tristeza pelos pecados passados e um desejo de abandoná-los; ela nos fornece um modelo de humildade, constância, obediência e justiça, todos os quais são necessários para a salvação; e merece “graça justificadora” para os seres humanos (*ST* III 1.2; 46,3; Cf. 90.4).

Este último benefício requer explicação. Como vimos na seção anterior, nossa natureza é corrompida pelo pecado, resultando em uma inclinação enfraquecida para agir virtuosamente e obedecer aos mandamentos de Deus. Somente uma transformação sobrenatural de nossas vontades recalcitrantes pode curar nossa natureza corrupta e nos tornar pessoas que confiam, esperam e amam firmemente a Deus como a fonte de nossa bem-aventurança. Em suma, a doutrina cristã afirma que precisamos da graça de Deus — uma qualidade divinamente infundida que nos inclina para Deus. Esta breve descrição da graça pode sugerir que é uma virtude infundida muito parecida com fé, esperança e caridade. De acordo com Tomás de Aquino, no entanto, a graça não é uma virtude. Pelo contrário, é o “princípio e raiz” das virtudes infundidas – uma disposição que é previamente necessária para praticar as próprias virtudes (*ST* IaIIae 110,3; 110 e 3). Podemos estar inclinados a pensar na graça de Deus como uma qualidade transformadora que nos permite desejar nosso fim sobrenatural, cumprir os mandamentos de Deus e evitar o pecado (*ST* IaIIae 109.2, 4 e 8).

Esse relato ajuda a explicar por que se diz que a graça justifica os pecadores. A justificação consiste não apenas na remissão dos pecados, mas em uma *transmutação* pela qual nossas vontades são sobrenaturalmente dirigidas para longe de fins moralmente deficientes e para Deus. Em suma, a justificação produz dentro de nós uma certa “retidão de ordem” pela qual nossas paixões são subordinadas à razão e a razão é subordinada a Deus como nosso próprio fim (*ST* IaIIae 113.1; 113.1 ad 2). Desta forma, Deus, por meio de sua graça, cura nossa natureza caída, perdoa o pecado e nos torna dignos da vida eterna.

Agora, a remissão de pecados e a renovação moral não podem ocorrer à parte da obra que o próprio Deus realiza por meio de Cristo. De acordo com Tomás de Aquino, o perdão e a justiça são possibilitados pela paixão de Cristo, ou o amor e a obediência que ele exemplificou por meio de seu sofrimento e morte (*ST* III 48.2). Assim, ele descreve o sofrimento e a morte de Cristo como instrumentos da graça de Deus; pois por meio deles somos libertos do pecado e reconciliados com Deus (*ST*IaIIae 112,1 ad 1; STIII 48.1; 49.1-4). Mas como exatamente o sofrimento e a morte de Cristo merecem a remissão de pecados e nos unificam com Deus? Resumidamente: a obediência amorosa de Cristo e a disposição de sofrer por causa da justiça mereceram o favor de Deus. No entanto, tal favor não se limitou a Cristo. Pois “sofrendo por amor e obediência, Cristo deu a Deus mais do que o necessário para compensar a ofensa de toda a raça humana” (*ST*III 48.2; Cf. 48.4). Ou seja, tão grande foi seu amor e obediência que ele acumulou um grau de mérito que foi suficiente para expiar o pecado de todos (Ibid.). Por esse motivo, Deus aceita a perfeita expressão de amor e obediência de Cristo como uma satisfação mais do que adequada pelo pecado, assim nos livrando da dívida de punição incorrida por nossa infidelidade e falta de amor. Mas, novamente, o objetivo da satisfação não é apaziguar Deus por meio de atos de restituição, mas renovar nossas vontades e tornar possível um relacionamento correto com ele (Stump, 432). Afinal, a satisfação pelo pecado nos serve de pouco se as ações de Cristo não servem para nos mudar, transformando as inclinações viciosas que nos alienam de

Deus. Assim, não devemos olhar para Cristo simplesmente como um instrumento pelo qual nossos pecados são limpos,*ST* III 49.1; 49,3 e 3).
A pesquisa anterior da Encarnação e da Expiação, sem dúvida, levantará outras questões que não podemos abordar aqui. Por exemplo, uma questão que este artigo não abordou é o papel dos sacramentos cristãos em conferir graça e facilitar a incorporação do crente na vida de Deus (ver, por exemplo, *ST* III 48.2 ad 2; 62.1 e 2. Para um tratamento cuidadoso desta questão , ver Stump: 2003, capítulo 15). Em vez disso, esta breve pesquisa tenta apenas um relato provisório de como a Encarnação torna possível a expiação do pecado e a reconciliação com Deus

b. Trindade

Esta seção se concentrará na doutrina da Trindade (com todas as ressalvas típicas implícitas, é claro). A definição de Tomás de Aquino da Trindade está de acordo com o relato ortodoxo do que os cristãos tradicionalmente acreditam sobre Deus. De acordo com esse relato, Deus é *um* . Ou seja, sua essência é de suprema unidade e simplicidade. No entanto, a doutrina também afirma que existem três pessoas distintas: Pai, Filho e Espírito Santo. Por *distinto,* Tomás de Aquino quer dizer que as pessoas da Trindade são indivíduos reais e não, digamos, o mesmo indivíduo entendido sob diferentes descrições. Além disso, cada uma das três pessoas é idêntica à essência divina. Ou seja, cada pessoa da Trindade é igualmente para Deus. A doutrina é reconhecidamente confusa. Mas se for*true* , então deve ser internamente coerente. De fato, Tomás de Aquino insiste que, embora não possamos provar a doutrina por meio de nossos próprios esforços demonstrativos, podemos, no entanto, mostrar que esta e outras doutrinas conhecidas à luz da fé não são contraditórias (*de Trinitate* , 1.1 ad 5; 1.3).
A exposição da Trindade por Tomás de Aquino tenta evitar duas notáveis heresias: o arianismo e o sabelianismo. Em suma, o arianismo nega a plena divindade de Cristo. Ensina que Cristo foi criado por Deus em um ponto no tempo e, portanto, não co-eterno com ele. Embora o arianismo insista que Cristo é divino, sua dependência criatural de Deus implica que ele não compartilha a essência de Deus. Em suma, Deus e Cristo são substâncias distintas. O que se segue desse ensinamento é que Cristo é "um Deus segundo, ou inferior, situado a meio caminho entre a Causa Primeira e as criaturas; como Ele mesmo feito do nada, mas fazendo todas as outras coisas; como existindo antes dos mundos das eras; e vestidos em todas as perfeições divinas, exceto aquela que foi sua sustentação e fundamento" (*Enciclopédia Católica*, "Arianismo"). A outra heresia, o sabelianismo, tenta preservar a unidade divina negando qualquer distinção real em Deus. De acordo com essa doutrina, os nomes "Pai", "Filho" e "Espírito Santo" não se referem a pessoas distintas, mas a diferentes manifestações do mesmo ser divino. O relato de Tomás de Aquino tenta evitar essas heresias afirmando que as pessoas da Trindade são distintas sem negar a unidade completa da essência divina.
Como Tomás de Aquino defende a doutrina tradicional? O desafio, é claro, é mostrar que a afirmação
(1) as pessoas da Divindade são realmente distintas
é consistente com a afirmação de que
(2) Deus é um
Em um esforço para reconciliar (1) e (2), Aquino argumenta que existem relações em Deus. Por exemplo, encontramos em Deus a noção relacional de *paternidade* (que implica paternidade) e *filiação* (que implica filiação) (*ST* Ia 28.1 *sed contra*). Paternidade e filiação implicam coisas diferentes. E embora eu possa ser pai e filho, esses termos conotam uma relação real entre pessoas distintas (eu, meu filho e meu pai). Assim, se há paternidade e filiação em Deus, então deve haver uma real distinção de pessoas que a essência divina compreende (*ST*Ia 28.3). Devemos notar aqui que Tomás de Aquino evita usar os termos "diversidade" e "diferença" neste contexto porque tais termos contrariam a doutrina da simplicidade (*ST* Ia 31.2). A noção

de *distinção* , no entanto, não contraria a doutrina da simplicidade porque (de acordo com Tomás de Aquino) podemos ter uma distinção de pessoas mantendo a unidade divina.
Esta última afirmação é obviamente a preocupante. Como podemos ter distinção real dentro de um ser que é perfeitamente uno? A resposta a esta pergunta requer que examinemos um pouco mais de perto o que Tomás de Aquino entende por *relação.* A ideia de *relação* remonta pelo menos a Aristóteles (para um bom levantamento das análises medievais das relações, ver Brower, 2005). Para Aristóteles e seus comentadores, o termo *relação* se refere a uma propriedade que alia a coisa que a possui com outra coisa. Assim, ele fala de uma relação como aquilo que faz algo *de* , *que* , ou *com* alguma outra coisa (Aristóteles, *Categorias* , Livro 7, 6b1). Por exemplo, o que é maior é maior*do que* outra coisa; ter conhecimento é ter conhecimento *de* algo; inclinar-se é inclinar-se *para* alguma coisa; e assim por diante (Ibid. 6b5).
A tentativa de Tomás de Aquino de dar sentido à Trindade envolve o uso (ou talvez, como observa Brower, um afastamento significativo) da ideia de *relação* de Aristóteles (Brower, 2005). Por um lado, o entendimento de Aquino da relação como se aplica às criaturas reflete a visão de Aristóteles: uma relação é uma propriedade acidental que significa uma conexão com outra coisa (*ST* Ia 28.1). Por outro lado, a noção de relação não precisa denotar uma propriedade que alia substâncias diferentes. Também pode se referir a distinções que são *internas a*uma substância. Esta segunda interpretação é a maneira como Tomás de Aquino entende a noção de relação como se aplica a Deus. Pois há dentro de Deus uma relação de pessoas, cada uma das quais goza de uma característica que as outras não possuem. Como observamos anteriormente, Deus Pai tem a característica de paternidade, Deus Filho tem a característica de filiação, e assim por diante. Essas características são únicas para cada pessoa, criando assim uma espécie de oposição que conota real distinção (*ST* Ia 28.3).
É necessário cuidado antes de prosseguir aqui. Cada uma das relações acima mencionadas não apenas é *inerente* à essência divina, mas é *idêntica* a ela no sentido de que cada membro da Trindade é idêntico a Deus (*ST*Ia 28.2 e 29.4). A partir desse relato abreviado, vemos que a relação como existe em Deus não é, como é para as criaturas, uma propriedade acidental. Pois a relação, sendo idêntica a Deus, em nada acrescenta ou modifica a substância divina. Aquino diz: "tudo o que tem existência acidental nas criaturas, quando considerado como transferido para Deus, tem existência substancial; pois não há acidente em Deus; já que tudo Nele é Sua essência. Assim, na medida em que a relação tem uma existência acidental nas criaturas, a relação realmente existente em Deus tem a existência da essência divina de modo algum distinta dela" (*ST* Ia 28.2). Visto desta forma, é um tanto enganador dizer que a relação é algo que "inerente" a Deus; pois a relação é idêntica ao próprio Deus (Emery, 2007: 94).
Este relato lamentavelmente truncado da posição de Tomás de Aquino apresenta uma articulação mais detalhada da própria afirmação que ele precisa explicar. Pode-se ainda perguntar: como Deus pode ser uma unidade perfeita e ainda compreender uma pluralidade de pessoas distintas? Tomás de Aquino está ciente da preocupação. Pois "se em Deus existe um número de pessoas, então deve haver todo e parte em Deus, o que é inconsistente com a simplicidade divina" (*ST* Ia 30.1 obj. 4; cf. *ST* Ia 39.1 obj. 1). Tomás de Aquino reconhece que a maioria das pessoas achará difícil imaginar *como* algo pode ter em si múltiplas relações e ao mesmo tempo ser uma unidade inqualificável.
Para mostrar como alguém pode ter uma pluralidade preservando a unidade, considere a seguinte analogia. Usando o relato de Aristóteles sobre a constituição material como ponto de partida, Jeffery Brower e Michael Rea sugerem que uma estátua de bronze é constituída por duas substâncias distintas: um pedaço de bronze e uma estátua. Embora o pedaço de bronze e a estátua sejam coisas distintas, "são numericamente um objeto material. Da mesma forma, as pessoas da Trindade são três pessoas distintas, mas numericamente um Deus" (Brower e Rea, 2005: 69). Embora os autores não tenham em mente o relato de Aquino sobre as relações divinas

ao usar essa analogia, podemos cautelosamente nos valer de seus insights. Se podemos pensar no pedaço de bronze e na configuração pela qual o bronze é uma estátua como uma relação de duas coisas, então podemos ver que a relação não diz respeito a nada que não seja idêntico ao objeto (a estátua de bronze). Tal relato é semelhante ao que Tomás de Aquino tem em mente ao tentar reconciliar (1) e (2). Pois embora cada pessoa da Trindade seja distinta uma da outra, cada pessoa não é distinta de Deus (*ST* Ia 28,2; cf. 39.1).

Alguns leitores podem se opor ao uso de tais analogias. No presente caso, as relações inerentes a Deus são *pessoas* , não características formalmente discretas de um artefato. Além disso, a analogia não captura adequadamente a natureza precisa das relações como existem em Deus. Para Tomás de Aquino, as relações divinas são relações de *procissão*. Aqui Tomás de Aquino assume-se como afirmando o ensinamento sagrado, que nos diz que Jesus "procedeu e saiu" do Pai (João 8:42) e que o Espírito Santo procede tanto do Pai como do Filho (de acordo com a expressão católica de o Credo Niceno). Tomás de Aquino tem o cuidado de não sugerir que a forma de procissão aqui mencionada não consiste na produção de seres separados. Jesus não procede, como Ário ensinou, de Deus como um ser criado. Nem o Espírito Santo procede do Pai e do Filho como criatura de ambos. Se assim fosse, nem o Filho nem o Espírito Santo seriam verdadeiramente Deus (*ST* Ia 27.1). Em vez disso, a procissão a que Aquino se refere não denota um ato externo; a procissão é *interna* a Deus e não distinta dele.

Para dar sentido a essa ideia, Tomás de Aquino emprega a analogia do entendimento, que consiste em um processo interior, a saber, a conceituação de um objeto compreendido e significado pela fala (Ibid.). Ele se refere a esse processo como *emanação inteligível.* Os conceitos inteligíveis procedem, mas não são distintos do agente que os concebe. Essa noção é central para o relato de Tomás de Aquino sobre como Pai e Filho se relacionam. Pois o Filho não procede do Pai como um ser separado, mas como uma concepção inteligível do próprio Deus. Assim, Tomás de Aquino descreve o Filho como a "suprema perfeição de Deus, o Verbo divino [que] necessariamente é perfeitamente uno com a fonte da qual procede" (*ST* Ia 27.1 *ad*2; Cf. 27.2). Para colocar a questão de outra forma, a Palavra divina é a semelhança do próprio Deus – um conceito que emana da própria autocompreensão de Deus. Essas palavras podem soar enigmáticas para o leitor casual, mas Davies ajuda a torná-las compreensíveis. Ele sugere que o relacionamento do Filho com Deus não é diferente do relacionamento do nosso autoconceito com nós mesmos. Pois "há semelhança entre mim e minha [autoimagem] na medida em que meu conceito de mim mesmo corresponde realmente ao que sou" (Davies, 196). Da mesma forma, Tomás de Aquino pensa no Filho "como o conceito na mente daquele que concebe a si mesmo. No caso de Deus, isso significa que o Pai gera o Filho, que é semelhante a ele na medida em que é bem entendido, e que compartilha a natureza divina, pois Deus e seu entendimento são o mesmo" (Ibid.).

A tentativa de Aquino de tornar coerente a doutrina da Trindade é controversa e envolve complexidades não abordadas aqui. No entanto, imagino que o próprio Tomás de Aquino não ficaria surpreso com a consternação que alguns leitores poderiam expressar em resposta às suas tentativas de iluminar e defender este e outros ensinamentos sagrados. Afinal, Tomás de Aquino afirma que o conhecimento da natureza divina, se adquirido por nossos próprios esforços investigativos, será bastante fraco (*SCG* IV.1.4; *ST*IIaIIae 2.3). E é por isso que Deus, em sua bondade, deve nos revelar coisas que transcendem a razão humana. Mas mesmo uma vez que essas coisas sejam reveladas, nossa compreensão delas não será total ou imediata. O que é necessário é uma forma de treinamento intelectual por meio da qual gradualmente passamos a compreender o que é difícil de entender em um estado sem instrução (Jenkins: 219). E mesmo aqueles que atingem um estado adequado de amadurecimento intelectual não serão capazes de compreender plenamente esses mistérios, o que pode explicar por que as tentativas de esclarecer e defender essas doutrinas podem produzir tanto debate. No entanto, Tomás de

Aquino expressa a esperança de que o que não podemos compreender completamente agora será apreendido mais perfeitamente após esta vida, quando, de acordo com a doutrina cristã, veremos Deus face a face (*SCG* IV.1.4-5).

5. Referências e Leituras Adicionais

uma. Fontes primárias

- Tomás de Aquino, *S.* . *Compêndio de Teologia* **.** 1947 **.** *ST* . Louis MO: B. Herder, 1947.
- Tomás de Aquino , *S. Perguntas de Vertitate* (*QDV*). 1954. Trans. Robert W. Mulligan, SJ Henry Regnery Company.
- Tomás de Aquino, *S. Summa contra gentiles* (*SCG*), vol. I. 1975. Trad. Anton Pegis. Notre Dame: Imprensa da Universidade de Notre Dame.
- Tomás de Aquino, *S. Summa contra gentiles* (*SCG*), vol. 4. 1975. Trans. Charles J. O'Neil. Notre Dame: Imprensa da Universidade de Notre Dame.
- Tomás de Aquino, St. *Summa theologiae* (*ST*). 1981. Trans. Padres da Província Dominicana Inglesa. Westminster: Clássicos Cristãos.
- Tomás de Aquino, St. *Super Boethium de Trinitate* (*de Trinitate*). 1993. Em *Aquino Sobre Fé e Razão* , ed. Stephen Brown. Indianápolis: Hackett Publishing.

b. Fontes secundárias

- Brower, Jeffery e Michael Rea. 2005. "Constituição material e a Trindade". *Fé e Filosofia* 22 (janeiro): 57-76.
- Copleston, Frederico. 1955. *Aquino* . Baltimore: Penguin Books.
- Davies, Brian. 1992. *O Pensamento de Tomás de Aquino* . Nova York: Oxford University Press.
- DAWKINS, Ricardo. 1990 (2ª edição). *O Gene Egoísta* . Imprensa da Universidade de Oxford.
- Emery, Gilles. 2006 (2ª edição). *Trindade em Aquino* . Ann Arbor: Sapientia Press.
- Emery, Gilles. 2007. *A Teologia Trinitária de São Tomás de Aquino* . Oxford: Oxford University Press.
- Floyd, Shawn. 2006. "Alcançando uma Ciência da Doutrina Sagrada", *The Heythrop Journal* . Janeiro, 47: 1-15.
- Hibbs, Thomas. 1995. *Dialética e Narrativa em Aquino: Uma Interpretação da Summa Contra Gentiles* . Notre Dame: Imprensa da Universidade de Notre Dame.
- Hibbs, Thomas. 1998. "Teísmo de Kretzmann vs. Teísmo de Aquino: Interpretando a Summa Contra Gentiles", *The Thomist* . 62 de outubro: 603-22.
- Jenkins, John. 1998. *Conhecimento e Fé em Tomás de Aquino* . Cambridge: Cambridge University Press.
- Kretzmann, Norman. 1997. *A Metafísica do Teísmo: Teologia Natural de Aquino na Summa Contra Gentiles* I. Oxford: Oxford University Press.
- Penelhum, Terêncio. 1977. "A Análise da Fé em Tomás de Aquino", *Estudos Religiosos* 3.
- ROSSO, James. 1985. "Aquinas em Crença e Conhecimento", em *Ensaio Honrando Allan B. Wolter* , eds. WA Frank e GJ Etzkorn. São Boaventura: O Instituto Franciscano.
- Toco, Eleonore. 1991. "Aquinas sobre Fé e Bondade" em *Ser e Bondade: O Conceito do Bem em Metafísica e Teologia Filosófica* , ed. Scott MacDonald. Ithaca: Cornell University Press.
- Toco, Eleonore. 2003. *Aquino* . Nova York: Routledge. O capítulo sobre a Expiação foi especialmente útil para escrever a seção 4a deste artigo.
- te Velde, Rudi. 2006. *Aquino em Deus: A Ciência Divina da Summa Theologiae.* Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Wippel, John. 2006. "Os Cinco Caminhos", na *Summa Theologiae de Aquino: Ensaios Críticos* , ed. Cérebro Davies. Lanham: Editora Rowman & Littlefield.

c. Recursos da Internet

- Berry, William. "Arianismo", *The Catholic Encyclopedia (Edição de 2003)* .
- Brower, Jeffery. 2005. "Teorias Medievais das Relações, na *Enciclopédia Stanford de Filosofia (Edição de 2007)* , Edward N. Zalta (ed.).
- Valência, Guilherme. 2006. "Simplicidade Divina", em *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2007 Edition)* , Edward N. Zalta (ed.).